

Przemysław Białek

Fenomenologia transcendentalna a naturalne nastawienie

Przedmiotem swoich rozważań chciałbym uczynić formalną strukturę fenomenologii transcendentальной. W szczególności, interesować mnie będzie sposób, w jaki mająca urzeczywistnić ideał nauki ścisłej, czyli wolna od wszelkich, możliwych do zakwestionowania założeń, fenomenologia transcendentalna określa swój stosunek do naturalnego nastawienia i zlej, niekrytycznej filozofii. Przedstawienie związków między nastawieniem fenomenologicznym, naturalnym i niekrytycznym nie jest głównym celem moich rozważań. Chciałbym przede wszystkim wykazać, że sposób, w jaki Husserl określił relacje pomiędzy nimi, sprawia, że fenomenologia transcendentalna nie jest zdolna do wypełnienia zadania, do którego została powołana, czyli do zniesienia, radykalnej destrukcji zamętu teoretycznego, implikowanego przez przyjmowanie tzw. odmiennych założeń, perspektyw teoretycznych itd. Zgodnie z fundamentalnym dla filozofii transcendentальной samookreśleniem, Husserl nie przedstawia fenomenologii jako jednego z możliwych stanowisk, tylko jako filozofię samą, która za pomocą opisu totalności podmiotowo-przedmiotowej, czyli świadomości transcendentальной, w sposób apodyktyczny rozstrzyga wszelkie sensowne zagadnienia filozoficzne.

Stwierdzenie nierówności pomiędzy fenomenologią a filozofią nie jest czymś specjalnie oryginalnym, ponieważ, jak zazwyczaj się wskazuje, konstytutywna dla niej idea poznania bezzałożeniowego jest albo sprzeczna, albo niemożliwa do spełniania. Refutacja fenomenologii przybiera również często inny charakter, mianowicie, wskazuje się, że tzw. „metoda” fenomenologiczna zasadza się takim typie poznania, o którym nie można raczej powiedzieć, że jest intersubiektywne czy też komunikowalne. Wydaje się jednak, że taka strategia krytykowania fenomenologii jest z racji swojej zewnętrzności zasadniczo nieefek-

tywna. Jedyna w rzeczywistości akceptowalna dla Husserla, refutacja jego projektu musiałaby przybrać charakter krytyki immanentnej, zmierzającej do wykazania, że struktura fenomenologii, której zarys można ujawnić za pośrednictwem opisanego jej stosunku do naturalnego nastawienia, wyklucza możliwość stawiania znaku równości pomiędzy nią a filozofią. W tym sensie, można powiedzieć, że przedstawiona tutaj refutacja jest czysto fenomenologiczna, czyli całkowicie bierna, co ma jedynie znaczyć, że akceptuje wszystkie określenia, które Husserl wykorzystuje do opisu swojego projektu filozoficznego, takie jak poznanie bezzakołoniowe, idea autentycznej nauki, absolutne ugruntowanie poznania. Tak, jak Marx, w swojej krytyce Hegla, zalecał zagranie idealizmowi „jego własnej melodii”, tak i ja będę starał się pokazać, że rezultatem odegrania melodii fenomenologicznej będą wnioski, doprowadzające do destrukcji jej absolutną podstawę, czyli nakazującą uprawomocnienie wszelkich twierdzeń w bezpośredniej naoczności, zasadę wszelkich zasad.

Jak wiadomo, na gruncie fenomenologii fundamentalnym zabiegiem metodologicznym jest redukcja transcendentna, której przeprowadzenie jest warunkiem urzeczywistnienia idei autentycznej nauki. Jeśli będziemy abstrahować od operacji uzmienniania czy wariacji imaginacyjnej, mających zagwarantować uchwycenie istoty czegoś, to można sądzić, że wszystko, co fenomenologia ma do powiedzenia na temat metody, sprowadza się właśnie do mówienia o *epoche*. Konsekwencją fenomenologii transcendentalnej jest bowiem destrukcja wyobrażania metody jako czegoś zewnętrznego wobec rzeczy samej, wobec treści doświadczenia. Fenomenologia, dążąc do zagwarantowania apodyktyczności zasadzie wszelkich zasad, która postuluje właściwie absolutną wierność wobec doświadczenia, a zadanie samego podmiotu filozofującego ogranicza do adekwatnego opisu tego, co dane, zaleca podejrzliwość wobec wszelkich operacji o charakterze metodologicznym. Jednakże, ta deklarowana nieufność wobec samej idei metody, jest właśnie osiągalna dzięki przeprowadzeniu redukcji transcendentalnej.

Zagadnieniem ukierunkowującym moje rozważania, będzie właśnie redukcja transcendentna, a właściwie następujące pytanie: Dlaczego mamy w ogóle dokonywać *epoche*? Innymi słowy, jak można uzasadnić przyjęcie fenomenologicznego nastawienia? Czy w tzw. naturalnym nastawieniu, które, jak stale podkreśla Husserl, jest czymś

radykałnie różnym od nastawienia fenomenologicznego, można znaleźć jakiegokolwiek powody, które czynią *epoche* operacją wolną od wszelkiej arbitralności?¹ Jeśli odpowiedź na to pytanie byłaby negatywna, to trzeba by było powiedzieć, że fenomenolog transcendentálny nie miałby prawa zmusić nikogo do dokonania *epoche*. Jeśli, jak często pisze Husserl, *epoche* wypływa z absolutnej wolności, z całkowitej swobody, z niezależności wobec jakiegokolwiek przekonania², to jak za pomocą racjonalnej argumentacji można przekonać człowieka pozostającego w naturalnym nastawieniu o koniecznym charakterze tej operacji? Zamiast uzasadnienia, mielibyśmy tutaj jedynie zapewnienia i perswazje.

Niestety, ani w *Ideach* ani w *Medytacjach kartezjańskich* nie znajdujemy w pełni satysfakcjonującej odpowiedzi na to pytanie. W *Ideach*, po opisanu naturalnego nastawienia, Husserl dogmatycznie stwierdza, że możemy dokonać „próby wątpienia”, polegającej, jak wiadomo, na zawieszaniu generalnej tezy nastawienia naturalnego. Jest dość oczywiste, że czysto teoretycznie możemy wątpić w wiele rzeczy, w tym również w istnienie świata, ale tak na prawdę nie wiadomo, w jakim celu mielibyśmy to czynić. Czy nasze doświadczenie jest faktycznie na tyle niezgodne, sprzeczne, żeby uprawomocnione było całościowe zakwestionowanie jego ważności?

Takie pytania mogą wzbudzić zdumienie u każdego człowieka, znającego choć trochę pisma Husserla. Czyż bowiem Husserlowski projekt fenomenologii nie jest urzeczywistnieniem ideału nauki absolutnie bezzakożeniaowej? Czyż generalna teza nastawienia naturalnego nie posiada czysto presumtywnego charakteru, tj. czy Husserl nie wykazał, że każde nasze przeżycie, w którym dany jest przedmiot transcendentny, nie może zostać sfalsyfikowane przez doświadczenie przyszłe? Jest zatem logicznie możliwe, że świat może nie istnieć, toteż powyższe pytania można uznać za efekt niezrozumienia celu fenomenologii

¹ Moment arbitralności zawarty w akcie ustanawiającym fenomenologię transcendentálną podkreśla Andrzej Półtawski w książce *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973. Na temat nienaturalnego charakteru redukcji pisze również Ludwig Landgrebe w znakomitym eseju „Husserl's Departure from Cartesianism”, w: *The Phenomenology of Edmund Husserl: six Essays*, trans. Donn Welton, New York 1981.

² Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, ss. 88-110.

transcendentalnej, która dostarczać ma absolutnie pewnych wyników poznawczych.

Faktycznie, czysto historycznie rzecz biorąc, taka odpowiedź nie jest pozbawiona podstaw. Jednakże, zakłada ona jedną rzecz, mianowicie: prawomocność idei nauki bezzałożeniowej. Co jednak upoważnia nas do bezkrytycznej akceptacji takiego projektu? Co więcej, do oceny naturalnego nastawienia wykorzystuje się kryteria, które są wobec niego całkowicie zewnętrzne. Czy Husserl kiedykolwiek twierdził, że w samym naturalnym nastawieniu zawarte jest roszczenie do posiadania poznania absolutnego? Oczywiście, nie. W przeciwnym razie zmuszony byłby do przeprowadzenia jego radykalnej krytyki, podczas gdy, zgodnie z logiką dyskursu transcendentalnego, stara się je uprawomocnić wskazując, że konstytutywny dla niego realizm dogmatyczny jest absolutnie dopuszczalny, jeśli nie dąży do rozszerzenia swojego zakresu obowiązywania i uznawania się za filozoficzną wykładnię pojęcia realności. Skoro immanentna analiza naturalnego nastawienia nie wykazuje, że przypisuje ono sobie posiadanie wyróżnionego typu poznania, to stosowanie wobec niego tak wygórowanych standardów epistemicznych jest nieuprawnione.

Oczywiście człowiek żyjący w naturalnym nastawieniu nie jest przeświadczony, że jego poznanie cechuje się absolutną pewnością, ale przecież wyrastające z niego nauki szczegółowe zawierają w sobie, przynajmniej jako ideę regulatywną, dążenie do posiadania niepowątpiewalnych rezultatów poznawczych. Skoro zaś nauki te, zamiast poszukiwać absolutnej podstawy swoich rezultatów poznawczych, zajmują się mniej fundamentalnymi problemami, to konieczna jest realizacja ideału nauki, której rozstrzygnięcia posiadałoby bezwarunkową ważność. Fenomenologia transcendentalna urzeczywistnia to immanentne wszelkiej działalności naukowej dążenie, a ponieważ powodzenie takiego projektu wymaga przeprowadzenia zabiegów metodycznych, których zadaniem jest usunięcie metafizycznych tudzież czysto hipotetycznych uzasadnień dorzeczości, ważności przedmiotowej naszego poznania, to wreszcie dowiadujemy się, dlaczego redukcja transcendentalna jest rzeczywiście czymś koniecznym.

Taka argumentacja faktycznie posiadałaby potężną moc perswazyjną, gdyby przypisywanie naukom szczegółowym roszczenia do poznania absolutnego było wolne od wszelkich wątpliwości. Czy nie jest bowiem tak, że w *Medytacjach Kartezjańskich*, gdzie myśl Husserla

podają w takim właśnie kierunku, opis nauk szczegółowych nie zakłada prawomocności, możliwości realizacji projektu nauki dostarczającej absolutnego ugruntowania? Toteż Husserl najpierw imputuje naukom, że ich ostatecznym celem jest realizacja idei nauki autentycznej, a następnie za pomocą tej idei, której one nie potrafią czymś urzeczywistnić, przeprowadza ich radykalną krytykę. Nawet jeśli to rozumowanie nie jest cyrkularne, to i tak nie wiadomo dlaczego mielibyśmy wierzyć zapewnieniom Husserla, że ostatecznym celem nauk jest dostarczenie *fundamentum inconcussum* wszelkiej działalności poznawczej. A bez tego założenia niemożliwe jest wykazanie konieczności zajęcia tzw. stanowiska transcendentalsnego.

Widzimy zatem, że kiedy pytamy Husserla o to, co czyni koniecznym przeprowadzenie redukcji transcendentalsnej, to nie sposób znaleźć na to pytanie w pełni satysfakcjonującej odpowiedzi. W naturalnym nastawieniu nie tkwi jakkolwiek rozumiane roszczenie do poznania absolutnego, a przypisywanie naukom pretensji do niego, nawet jako idei regulatywnej, której nie potrafią urzeczywistnić, jest bardzo problematyczne. Wszystko wygląda tak, jakby projekt filozofii fundamentalnej był czymś oczywistym, niewymagającym żadnego komentarza czy uzasadnienia. Zapewne można twierdzić, że Husserl przejął go od Kartezjusza i z czysto historycznego punktu widzenia byłoby to wyjaśnienie zadowalające. Jednakże zapytując cały czas o *epoche*, nie oczekujemy wyjaśnienia o charakterze historycznym, tylko analizując filozofię Husserla liczymy, że istnieją jakieś czysto teoretyczne względy, dostarczające uzasadnienia przeprowadzenia tej operacji.

Z tego powodu chcemy się raz jeszcze zastanowić, czy w Husserlowskich analizach naturalnego nastawienia nie można znaleźć wskazówek umożliwiających ostateczne rozstrzygnięcie tej kwestii.

Wedle Husserla, generalna teza naturalnego nastawienia stanowi podstawę codziennego życia. Określenie tej uniwersalnej podstawy wszelkiego potocznego (czyli niefilozoficznego) doświadczenia mianem tezy zakłada już refleksyjny stosunek do samego nastawienia naturalnego i z tej racji może doprowadzić do pewnych nieporozumień. Teza, która głosi, że w nastawieniu naturalnym świat jako całość jest czymś istniejącym i jego istnienie jest „uznawane” przez ludzi, nie jest bowiem czymś jasno uświadomionym, stematyzowanym. Nie jest ona rezultatem spełniania jakiegoś szczególnego rodzaju aktu świadomościowego, w którym w sposób artykułowany wydajemy sąd o istnieniu

rzeczywistości. Stanowi ona, by posłużyć się przydatnym terminem Searle'a, jeden z konstytutywnych elementów tła przedmiotowego – przedrefleksyjnego warunku możliwości wszelkiego doświadczenia dokonywanego w nastawieniu naturalnym. Istnienie świata pozostaje zawsze czymś pewnym, niezależnie od tego, ile stwierdzeń stanie się wątpliwych czy też uznanych za nieprawomocne. Również nauki przyrodnicze, których ustalenia mogą przecież stanowić radykalną krytykę „oczywistości” przenikających nasze potoczne życie, opierają się na tej „tezie”.

Widać zatem, że w samym naturalnym nastawieniu nie ma niczego, co rzeczywiście mogłoby stanowić powód do przeprowadzenia jego krytyki, a tym samym do uzasadnienia *epoche*. W naszym przeświadczeniu, ten zabieg metodyczny stanie się dopiero czymś wolnym od arbitralności, kiedy ktoś zacznie wygłaszać dogmatyczne twierdzenia na temat natury i przedmiotowej ważności poznania w rodzaju: „Nasze poznanie jest prawomocne, ponieważ jest rezultatem relacji przyczynowych pomiędzy nami a światem”. Takie twierdzenie może być uważane za absolutyzację naturalnego nastawienia. Sceptyczna wobec niego postawa może prowadzić do twierdzenia: „Tak naprawdę w naszej aktywności poznawczej mamy do czynienia jedynie ze zjawiskami, czym jest rzecz sama w sobie pozostaje dla nas niewiadome”. Toteż wykazanie konieczności przeprowadzenia *epoche*, a tym samym sam projekt fenomenologii transcendentalnej, są całkowicie uzależnione od pojawienia się takiego typu wypowiedzi. Teraz dopiero Husserl może powiedzieć, że takie twierdzenia są mocno wątpliwe, i tak naprawdę żeby zagwarantować ważność przedmiotową naszemu poznaniu musimy dowiedzieć się, czym ono rzeczywiście jest. Żeby zaś było to możliwe, musimy zawiesić obowiązywanie takich dogmatycznych twierdzeń, a ponieważ bądź, co bądź mają one coś wspólnego z naturalnym nastawieniem, musimy zastanowić się, co należy do jego konstytutywnych cech, które również należy traktować z podejrzliwością. Nie jednak w celu jego krytyki, bowiem jak wiadomo Husserl stara się je uprawomocnić, tylko po to, żeby odróżnić je od pseudofilozoficznych tez.

Ponieważ filozof dogmatyczny wygłasza apodyktyczne twierdzenia, to Husserl przy pomocy *epoche* może teraz przystąpić do ich krytyki. Skoro zaś te sądy opierają się najczęściej na absolutyzacji któregoś z konstytutywnych momentów naturalnego nastawienia, to należy rów-

nież dokonać uchylenia jego generalnej tezy. Teza ta nie jest jednak w ramach *epoche* negowana czy modyfikowana. Pozostaje ona tym, czym jest, a dokonanie redukcji transcendentalsa umożliwias ocenę jej prawomocności, tak samo jak każdego partykularnego uznania w bycie. Treść przeżycia, a tym samym jego charakter tetyczny, pozostaje identyczna. W wyniku *epoche* modyfikowany jest przede wszystkim stosunek podmiotu filozofującego do zawartego w przeżyciu uznania w bycie. Konstytutywnym elementem nastawienia naturalnego jest rzeczywiste spełnianie uznania w bycie. Przykładowo, aby posłużyć się najbardziej elementarnym typem przeżycia intencjonalnego: spostrzegając jakiś przedmiot jesteśmy przeświadczeni, że on istnieje. Podmiot filozoficzny, a dokonanie *epoche* może rozpatrywać jako warunek *sine qua non* wykształcenia postawy swoiście filozoficznej, nie neguje tej tezy, czyli nie modyfikuje samego przeżycia, lecz zawiesza jej obowiązywanie. Nie znaczy to jednak, wbrew niektórym, wprowadzających w bład enuncjacom samego Husserla, że podmiot filozoficzny nie może oceniać roszczeń do ważności zawartych w przeżyciu. Jest wręcz przeciwnie – tylko dzięki *epoche* możliwa jest krytyczna ocena prawomocności ważności przedmiotowej poznania. Dzięki *epoche*, która, jak widać, jest przede wszystkim zabiegiem negatywnym, skierowanym przeciwko dogmatycznym metafizycznym lub/i epistemologicznym twierdzeniom, samo przeżycie intencjonalne i jego korelat mogą być opisywane, tak jak faktycznie się jawią. *Epoche* usuwa interpretacje poznania, które uniemożliwiają adekwatne, całkowicie wierne doświadczeniu opisanie aktywności poznawczej podmiotu. W wyniku redukcji transcendentalsa przeżycie intencjonalne staje się przedmiotem refleksji podmiotu filozoficznego. Ponieważ redukcja transcendentalsa uchyla również obowiązywanie wszelkich tez dotyczących podmiotu psychologicznego, to samo przeżycie nie jest już traktowane jako coś należącego do pewnego rodzaju stworzeń żyjących w świecie, ale jako przeżycie należące do świadomości transcendentalsa – totalności, której struktura zostaje opisana dzięki ujawnieniu koniecznej korelacji podmiotowo-przedmiotowej.

Widać, więc wyraźnie, że cały projekt fenomenologii transcendentalsa zakłada jako swój warunek możliwości istnienia filozofa dogmatycznego. Inaczej, fenomenologia jest tylko jednym z możliwych stanowisk filozoficznych, co byłoby sprzeczne z jej podstawowym samookreśleniem, zgodnie z którym jest ona urzeczywistnieniem filo-

zofii. A taka konsekwencję należałoby przyjąć, jeśli zgodzimy się, że *epoche* jest próbą wątpienia. Nie ma bowiem żadnych racjonalnych przesłanek, aby podjąć taką próbę. A jeśli Husserl twierdzi, że przeprowadzenie *epoche* motywowane jest koniecznością urzeczywistnienia idei bezzalożeniowości, to powinien pokazać w jaki sposób taką ideę można uzasadnić, a nie dogmatycznie ją zakładać i wykorzystywać ją do krytyki naturalnego nastawienia, które również w jego przekonaniu, nie pretenduje do miana poznania niepowątpiewalnego.

To pokazuje, że Husserl ma poważne problemy z wykazaniem konieczności dokonania redukcji transcendentalnej. W gruncie rzeczy nie istnieją żadne teoretyczne względy, usprawiedliwiające jej dokonanie, a sama fenomenologia transcendentalna może uprawomocnić samą siebie jedynie poprzez odniesienie do obciążonych metafizycznie wypowiedzi, które pozostają wobec niej czymś całkowicie zewnętrznym. Sam Husserl, w przeciwieństwie do Kanta, który dzięki teorii transcendentalnego pozoru był w stanie wykazać konieczność dogmatycznych tez metafizycznych, nie dysponuje żadnymi środkami pozwalającymi znieść radykalną zewnętrżność takich twierdzeń. Absolutyzacja zasady wszystkich zasad sprawia, że Husserl może je jedynie deprecjonować jako niedorzeczny amalgamat naturalnego nastawienia i całkowicie nieugruntowanej w naoczności pseudofilozofii. Jeśli Husserl pokazał, że transcendencja przedmiotu jest ugruntowana w transcendentalnej subiektywności, to nie można jednak twierdzić, że fenomenologia transcendentalna jest zdolna do immanentyzacji swojej niejawnej podstawy czy wręcz warunku możliwości – dogmatycznych tez metafizycznych.

Absolutyzacja jednej zasady, nakaz uprawomocnienia każdego sądu w naoczności sprawia, że fenomenologia tak naprawdę nie dysponuje żadnymi środkami pozwalającymi jej wchłonąć i uczynić czymś zrozumiałym wypowiedzi metafizyczne. Ten prymat jednej jedynej, niepodważalnej zasady staje się szczególnie widoczny, kiedy poddamy analizie jeden z momentów myśli Husserla, jakim jest tzw. fenomenologia rozumu. Już sama, dość osobiwa, nazwa wskazuje, że Husserlowi zależało na dowiedzeniu, że istnieje istotowy związek pomiędzy rozumem a naocznością. Nie chcemy przez to powiedzieć, że Husserl dążył do zatarcia różnicy pomiędzy najprostszymi, najbardziej elementarnymi dokonaniem intencjonalnymi jaźni a czysto teoretyczną aktywnością, ponieważ jest ona zachowywana dzięki odróżnieniu różnych

rodzajów naoczności. Jednakże, należy wyraźnie zaznaczyć, że rozum zostaje całkowicie podporządkowany naoczności. Czym jest bowiem rozum na gruncie fenomenologii? W gruncie rzeczy, zagadnienie rozumu jest dla Husserla identyczne z kwestią prawomocności poznania. Rozum należy do istoty subiektywności transcendentalsa, ponieważ konstytutywne dla każdego sądu roszczenie do bycia prawdziwym powinno zostać albo potwierdzone albo unieważnione w danym rodzaju naoczności. Innymi słowy, wszystkie określenia rozumu odnoszą się do takich pojęć, jak oczywistość czy samoprezentacja przedmiotu, których zależność od zasady wszelkich zasad jest ewidentna. Wynika z tego, że dla Husserla rozum nie może zostać uwolniony od pojęcia naoczności. To wymagałoby ograniczenia zakresu obowiązywania zasady wszelkich zasad, a na to, jak wiadomo, fenomenologia transcendentalsa nie może zezwolić.

Kłeska projektu filozoficznego Husserla staje się dostrzegalna jedynie w świetle jej podstawowego samookreślenia jako filozofii transcendentalsa, ponieważ do jej konstytutywnych cech należy nie tylko ujmowanie całej aktywności poznawczej jako następstwa życia świadomości transcendentalsa, ale również ustanowienia pewnej totalności teoretycznej, umożliwiającej jej krytyczne przyswojenie złej metafizyki. Analiza struktury fenomenologii transcendentalsa pokazuje, że próba skonstruowania dyskursu transcendentalsa w oparciu o jedną jedyną zasadę jest zasadniczo niemożliwa, ponieważ poza jego obrębem pozostaje spekulatywne użycie rozumu, które zamiast stanowić jeden z jego momentów, pozostaje niezrozumianym, lecz wykluczonym przeciwieństwem.

Z tego wynika, że Husserlowi nie udało się uwolnić fenomenologii od arbitralności. Fenomenologia, dzięki apodyktycznemu ustanowieniu zasady wszelkich zasad, próbowała znieść teoretyczny zamęt implikowany przez przyjmowanie odmiennych założeń. To właśnie ten zabieg uniemożliwia jej jednak spełnienie danego przyrzeczenia, ponieważ wprowadzając go, pozbawia się możliwości uporania się z konstytutywnym dla niej momentem – złą metafizyką, której może jedynie zarzucać niedorzeczność. Tym samym naraża się na taką samą krytykę ze strony metafizyki. To zaś sprawia, że rezultatem fenomenologii transcendentalsa jest właśnie pułapka, z której pragnęła wyzwolić filozofię – nużąca dyskusja, w której poszczególne strony zapewniają o prawdziwości swoich założeń.

Do porażki Husserlowskiej próby ugruntowania filozofii jako nauki można odnieść się w dwojaki sposób: albo całkowicie zrezygnować z wysiłku przekształcenia filozofii w naukę, albo spróbować w inny sposób określić stosunki pomiędzy filozofią a naturalnym nastawieniem. Nawet w fenomenologii Husserla obecne są pewne wskazówki, które umożliwiają w miarę adekwatne określenie tego stosunku. Jak próbowałem pokazać, największy problem fenomenologii zasadza się na tym, że musi ona w czysto zewnętrzny sposób krytykować naturalne nastawienie lub naukę. Husserl był świadomy, że fenomenologia transcendentalsa może zostać uprawomocniona tylko wówczas, gdy wykaże, że jest ona realizacją konstytutywnego dla każdej działalności poznawczej dążenia do absolutnego ugruntowania. Innymi słowy wiedział, że jedyna, będąca czymś więcej niż tylko subiektywnym zapewnieniem, próba wykazania konieczności *epoche*, a tym samym fenomenologii, musi polegać na czysto immanentnej krytyce nauki. Starał się tego dokonać, ale wszystkie przeprowadzone przez niego opisy nauki, opierające się głównie na imputowaniu jej roszczenia do posiadania poznania absolutnego, zakładają właśnie prawomocność idei nauki ściślej, są więc wobec niej całkowicie zewnętrzne.

Jedyny możliwy sposób rzeczywistego ufundowania idei filozofii jako nauki opiera się na czysto immanentnej analizie naturalnego nastawienia. Innymi słowy, przekształcenie filozofii w naukę nie może polegać na powoływaniu się na zewnętrzne wobec niego kryteria epistemiczne, ponieważ naturalne nastawienie, naturalna świadomość, czy wreszcie rozsądek, mogą posługiwać się zupełnie innymi kryteriami i do takiej zewnętrznej, nadmiernie krytycznej postawy odnosić się zupełnie obojętnie.

To, że świadomość naturalna – pisze Hegel – bezpośrednio powierza siebie nauce, jest próbą, którą podejmuje ona – nie wiadomo czym powodowana – po to, by także choć raz chodzić na głowie.³

W celu wyzwolenia się z męczącej gry subiektywnych zapewnień, filozofia musi przekonać samą naturalną świadomość, że jej roszczenia do bycia wiedzą realną są złudne. W przeciwieństwie do Husserla, Hegel unika powoływania się na niedostępny dla świadomości naturalnej ideał poznawczy. Czymś zupełnie wystarczającym do przepro-

³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa: Aletheia, s. 26.

wadzenia refutacji danej postaci świadomości jest bowiem wykazanie, że zachodzi sprzeczność pomiędzy charakterem jej roszczenia do prawomocności a zawartą w niej wiedzą, co prowadzi do wyłonienia się kolejnej postaci, która nie jest czymś radykalnie różnym od poprzedniej, tylko jej negacją określoną. Koniec tego ruchu dialektycznego, następuje tam, *gdzie wiedza nie musi już wychodzić poza siebie, gdzie się odnajduje i gdzie pojęcie odpowiada przedmiotowi, a przedmiot pojęciu*. W ten sposób, okazuje się, że idea filozofii jako nauki jest czymś, do czego fenomenologia ducha dochodzi poprzez analizę nierzeczywistych form wiedzy, a nie czymś z góry przyjmowanym i służącym do mało przekonującej krytyki naturalnego nastawienia. To zaś pokazuje, że jedyne, w rzeczywistości konsekwentne i wolne od podejrzenia o arbitralność ustanowienie filozofii jako nauki jest możliwe tylko za pomocą dialektyki Hegłowskiej, która w sposób czysto immanentny prowadzi do załamывania się pewności, charakteryzującej naturalne nastawienie.

Przemysław Białek
